

Title	超越論的なものの世間化
Author(s)	前田, 直哉
Citation	メタフシカ. 37 p.69-p.80
Issue Date	2006-12-25
oaire:version	VoR
URL	<a href="https://doi.org/10.18910/10482">https://doi.org/10.18910/10482</a>
rights	
Note	

*Osaka University Knowledge Archive : OUKA*

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

Osaka University

## 超越論的なものの世間化

前田直哉

### 序

人間は世界に対する主観でありながら、同時に、世界における客観でもある。フッサールは、この逆説的事態を「人間的主観性のパラドクス」(Hus. VI, §53)と呼んだ。これに対して彼は差し当たり、「超越論的主観性」こそが世界の真の構成的根拠であり、世界の内に存在する「人間」はその構成作用の成果、「自己客観化態 (Selbstobjektivierung)」に他ならないという回答を提示した。しかし、この回答そのものが更なる問いを喚起する。即ち、「人間」を超越論的主観による自己統覚の成果として捉える、こうした「超越論的分析」を今まさに遂行しつつある「現象学者」の「存在」は、一体どのようなになっているのだろうか。

今まさに反省を遂行しつつある「エゴ」の内世界化、即ち「世間化 (Mundanisierung)」<sup>1</sup>の問題に先鞭をつけたのは、フッサールの委託を受けて『第六デカルトの省察』<sup>2</sup>を執筆した E. フィンクであった。本稿では『第六省察』において展開される「超越論的方法論 (transzendente Methodenlehre)」の動機と内実を概観し (第 1 節)、そこで論じられる二つの「世界化」の関連を考察する (第 2 節)。フィンクの論考を三度にわたって精読したフッサールは、彼の構想に同意を示しながらも、批判的な注釈や草稿を書き残している (第 3 節)<sup>3</sup>。しかし『第六省察』後半で提示される「絶対者」の概念は、フッサール現象学に対する根本的な批判を含むものであり (第 4 節)、最後に、フッサールの最晩年の思索も考慮に入れて、両者の「哲学的相違」について検討する (第 5 節)。

---

フッサール全集からの引用は、Hus. と略記し、巻数をローマ数字、頁数をアラビア数字で示す。

<sup>1</sup> 『第六省察』の邦訳書に従い、“Mundanisierung”は「世間化」、「mundan」は「世間的」と訳す。

<sup>2</sup> Eugen Fink, *VI. Cartesianische Meditation. Teil I. Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre*, hrsg. von Hans Ebeling, Jann Holl und Guy van Kerckhoven, Husserliana Dokumente Bd. II/1, Dordrecht/ Boston/ London: Kluwer Academic Publishers, 1988. 本書からの引用は本文括弧内に頁数のみ記す。編集者「前書き」からの引用は書名を Dok. II/1 と略記し頁数をローマ数字で記す。

<sup>3</sup> 1932 年秋に執筆された『第六省察』を、フッサールは完成直後と翌 33 年夏、それから同年冬から 34 年にかけて三度にわたって「徹底的にフィンクの構想と対決」した (vgl. Dok. II/1, X)。

## 第1節 フィンクの「超越論的方法論」と「先存在」の概念

1931年、フッサールは五篇から成る『デカルト的省察』を公にした。しかし、そもそも何故、それに後続する「第六」の省察が新たに執筆されねばならなかったのか。

『第六省察』は、『省察』結論部において示された「現象学の更なる究極的な問題圏」(Hus. I, S. 178)を解明すべく執筆された。現象学の「究極的な問題圏」、それは自然的認識の超越論的批判として遂行された現象学が、その学問的な営みの全般を再度「自己批判 (Selbstkritik)」(ebd.)に晒すという課題を意味していた。この課題に実際に着手したのは、フッサールの最後の助手を務め、「共同研究者」として日々の思索をともしたE. フィンクであった<sup>4</sup>。「現象学」を自らの手で築き上げ、退官を迎えたフッサールが、46歳も年の離れた若きフィンクを「共同研究者」と呼んだことは、彼の突出した才能を物語っているが、『第六省察』がそのような才気溢れる哲学徒によって執筆されたからこそ、それは『省察』の続編という体裁を採りながらも、「フッサールの思惟への非常に徹底的な (tiefgründig) 批判」<sup>5</sup>を含む論考として成立した。

フィンクはまず、フッサールが『省察』において行った超越論的批判と、自らの手で新たに遂行すべき現象学の「自己批判」を、カントの『純粹理性批判』における周知の区分を援用しつつ区別する。即ち、『省察』における諸分析は「超越論的原理論 (transzendente Elementarlehre)」と呼ばれ、『第六省察』では新たに「超越論的方法論」の理念が提示される(13)。この区分は、その都度の分析が取り扱う「主題 (Thema)」の相違に基づいている。「原理論」、即ち従来の現象学的分析が「主題」とするのは、言うまでもなく、超越論のエゴによる「世界構成」の過程である。しかしこの「構成」はそもそも「誰」に対して開示され、また「誰」によって解明されるのか。フィンクは現象学を営む「主体 (Subjekt)」を表すものとして、フッサールがエポケー遂行者の認識態度を際立たせる際に用いた「傍観者 (Zuschauer)」の概念を継承する。即ち、世界構成の解明に従事する「主体」は、「世界構成に無関与 (unbeteiligt) の超越論的傍観者」、あるいは端的に「現象学を営む傍観者 (der phänomenologisierende Zuschauer)」(13)と呼ばれる。

「傍観者」は「原理論」において、即ち『第六省察』の開始段階においては、「まだ把握されていないもの (Unbegriffes)」(13)として「主題」の圏外に置かれている。この「主体」を「主題化」することこそ「方法論」の意図するところに他ならない。「超越論的方法論の主題はまさにこの傍観者以外の何ものでもなく、従って方法論は、現象学的営為に関する現象学的学問、即ち現象学の現象学 (Phänomenologie der Phänomenologie) である」(13)。

そして、この「まだ把握されていない」傍観者が、「原理論」においては必然的に「不可解な残余」(25)として取り残されざるを得ないという洞察に、「方法論」が従来のフッサールの思惟の枠組みを乗り越えてゆく端緒がある。

<sup>4</sup> フライブルクにおけるフィンクとフッサールの交流については以下を参照。Vgl. R. Bruzina, *Edmund Husserl and Eugen Fink: Beginnings and ends in phenomenology, 1928-1938*, New Haven & London: Yale University Press, 2004, S. 1-72.

<sup>5</sup> Guy van Kerckhoven, “Eugen Finks Phänomenologie der VI. Cartesianischen Meditation“, *Phänomenologische Forschungen* 30, S. 92. この引用は、ヴァン・ブレダの書簡から抄録されたものである。

そもそも「原理論」は、世界的存在者を、超越論的に構成する自我との相関関係において究明する。そこでは「構成は常に存在者の構成」であり、「存在者は構成の成果に過ぎない」(23)。しかし、世界構成そのものを「主題化」する「傍観者」は、この「構成」と「存在」の相関関係に収まりきらない。仮に、存在者の構成的生成を解明する「傍観者」の営みを「構成的」能作と解するならば、これによって開示される超越論的な「世界構成」は、それ自体「存在的」という性格を帯びることになるだろう。世界構成はそれ自体「存在的」ではなく、従って傍観者のなす哲学的営為は決して「構成的」なものではない。傍観者の「現象学的営為 (Phänomenologisieren)」が「構成的営為 (Konstituieren)」(25)と異なるならば、それはどのような働きとして理解されねばならないのか。また、存在者を構成する超越論的過程そのものの「存在」は、一体どうなっているのだろうか。これこそが「傍観者」自身を「主題」とする「方法論」の根本的な問いに他ならない。

これに対してフランクは、還元によって開示される「超越論的『存在』」を、更にその「存在」概念に関して還元するという方法を提示する。これは「存在理念の主題的還元」(80)と呼ばれるが、これによって「超越論的『存在』」は新たに「先存在 (Vor-Sein/Vorsein)」として規定される<sup>6</sup>。フランクは傍観者の「現象学的経験」を次のような働きとして論じている。

「現象学的経験は、既に存在するものを、それが何であるか、またいかにあるかとして認識するのではなく、『それ自体』では存在的ではないものを認識し、それを認識において（超越論的）『存在者』へと対象化する。現象学的経験は、構成をなす構造過程 (Aufbauprozesse) を、この過程に固有な『先存在』の状態から引き出して (heraushollen)、その過程をある意味では初めて客観化する。言い換えれば、現象学的傍観者の理論的经验は、超越論的主観性の『先存在的』な生の経過を存在化し (ontifizieren)、従って或る意味において——即ち、世界的にあらかじめ与えられた仕方の生産性とは比べられないような意味において——『生産的』なのである」(85f.)<sup>7</sup>。

フランクはこのように、超越論的構成の過程を「先存在」と呼び、「現象学的営為」を、この「先存在的」な生の過程を「存在化」する働き、つまり内世界的「存在者」へと「客観化」する働きとして捉える。こうして還元が開示する「超越論的生」は、構成的能作であれ、それに対する傍観者の哲学的反省であれ、ともに「『世界的実存の意味においては非存在的 (nichtseiend)』」(100)なものとして捉えられる。

<sup>6</sup> 所謂「ブリタニカ草稿」をめぐる共同研究の中で、ハイデガーはフッサールに「絶対的エゴ」の「存在様式」はどのようなものであるかと問うたが、「存在理念の主題的還元」はフッサール現象学に即した上で、この「存在」問題に一定の解釈を与える試みであると言える。

<sup>7</sup> 現象学的営為を「先存在」の「存在化」と捉え、その「生産的」性格を強調するフランクは、「世界構成」に関しても「モナド総体の構成的生成、超越論的宇宙発生 (Kosmogonie)、世界創造的 (weltschöpferisch) 能動性」(11)といった表現を用いている。こうした解釈は、フッサールの「構成」概念の曖昧さを指摘した、後年の明確な批判と直結している。

しかし、この「非存在的」なものの「存在化」は、具体的にはどのような生起として解明されるのだろうか。ここで重要なのはやはり「現象学を営む傍観者」と「超越論に構成する自我」との根本的相違である。これは「超越論的存在対比 (der transzendente Seinsgegensatz)」と呼ばれる。本節では超越論的生の内部のこのような根源的差異が「方法論」的思惟を動機づけ、「先存在」概念の導入に至る経緯を確認したが、次節では『第六省察』の「世間化」理論の内実を明らかにして、彼の言う「存在化」の具体的に検討する。

## 第2節 本来的世界化と非本来的世界化

超越論的に構成する自我と、現象学を営む自我は「存在対比」の故に、それぞれ異なる仕方では内世界的な「人間」へと「世間化」する。その中で、前者の「世間化」は「本来のあるいは第一次的世界化 (eigentliche oder primäre Verweltlichung)」と呼ばれ、後者のそれは「非本来のあるいは第二次的世界化 (uneigentliche oder sekundäre Verweltlichung)」(108) と呼ばれる。この二種類の世界化の内実と相互の連関が明らかにされねばならない。

まず「本来のあるいは第一次的世界化」は、構成的自我の「自己客観化」を意味するが、それは超越論的な世界構成の一つの側面に他ならない。即ち、世界構成は「対象」の構成のみならず、構成的主観の「世間的自己統覚 (Selbstapperzeption)」による「人間性」の構成という「原理的に二重に分節化された方向」(117)において進展する。構成する自我が自らを「内世界的 (innerweltlich) に存在する人間」(ebd.)へと「世界化」する過程は、この自我に固有の構成的能作に基づく以上、これは「本来的」あるいは「第一次的」な生起と見なされる。

他方、現象学を営む傍観者は、世界構成に対して「無関与」の態度を貫き、世界に向かう「目的論的傾向」を自己のうちに持たない以上、自己固有の能作に基づいて「世界化」することはあり得ない。従ってそれは「非本来的」あるいは「第二次的」に生起する。しかし、傍観者が「非本来的」な仕方であれ、世界の中に位置づけられるのはいかにしてか。フイックによればそれは、傍観者が構成する自我との「超越論的他種性 (Andersartigkeit)」にもかかわらず、「ある——非常に分析困難な——仕方では、構成する自我の自己世界化に包括され (umgriffen)、それにたえず支えられる (fortgetragen)」(119) ことによってである。つまり傍観者は、エポケーを通して世界の構成的生成から身を引き、無関与の態度を採りながら、しかしその「世界構成に、言わば受動的に関与」(ebd.)している。この二つの世界化の連関は次のように説明されている。

「構成する自我の、世界内の人間への世界化、即ちその『自己統覚』の構成を、われわれは既に本来のあるいは第一次的世界化と名付けた。それは超越論的構成的な能動性 (Aktivität) である。つまり、構成する自我は能動的な構成的能作によって世間化される。この構成的能作は、現象学的に理論化を行う『無関与の』自我を世間化へと引きずり込む (reißen)。そしてこの自我のもとでは、世間化は固有の能動性に基づくのではないから、非本来的かつ見かけの上での (scheinbar) 世界化にしかならない」(ebd.)

ここから明らかなように、二つの世界化の連関は「能動性」と「受動性」という対立図式の統一として論じられている。構成する自我は自己の構成的能作によって能動的に世界化し、傍観者はこの「自己客観化」の過程にただ「受動的」な仕方では「引きずり込」まれるに過ぎない。従って「非本来の世界化」は、構成する自我の「自己客観化」という「この超越論的生起の、受動的随伴性 (das passive Mitgenommenwerden)」(127) に他ならない。

さて、この二つの世界化の連関を通して傍観者が再び内世界的な「人間」に「なる」ということは、現象学的思维にとって、一体何を意味するだろうか。それは決して、還元以前の素朴な「人間」存在への逆戻りを意味するものではない。世界に拘束された素朴な「人間」は、傍観者の世界化を伴わずに経過した「本来の世界化」の帰結である。この点についてフィンクは、「自己自身を『世界的なもの』として構成する生は、構成的な最終所産 (Endprodukt) において終局する (Terminieren) 際、自らの超越論的由来 (Herkunft) を忘却し、自己を人間としてのみ認識する」(128) と述べている<sup>8</sup>。「人間」が世界の内に居ながら自己の「構成的由来」に関する知を獲得し、さらに一貫して保持するには、傍観者の「非本来の世界化」が随伴せねばならない。「非本来の世界化」は「超越論の根源の忘却に至る世界化ではなく、まさに、超越論の根源についての知の世界的客観化」(ebd.) という意味を持つ。従って、還元を行う傍観者が再び世界の中に位置づけられることは、決して還元以前の素朴な「人間」存在に再転化することを意味しない。

これと関連して、「現象学的理性の超越論的『基準 (Kanon)』」(96) と呼ばれる根本的な真理基準が提示される。それは、現象学的営為に関する「見かけの上での真理 (Scheinwahrheit)」あるいは「現出の真理 (Erscheinungswahrheiten)」と、本来的な「超越論的真理 (transzendente Wahrheiten)」(121) の区別として与えられる。この基準に照らして言えば、現象学の「主体」は「人間」である、というテーゼは「現出の真理」に過ぎない<sup>9</sup>。「人間」は「現象学的営為の現出の主体」、つまり「見かけの上での主体」(125f.) である。しかし還元を遂行した者は、この「現出」の背後に隠された「超越論的真理」を洞察する。つまり、自然的な「人間」という「世界的『仮装 (Maskierung)』」(148) に惑わされることなく、現象学の主体は超越論的自我である、ということをして「透視 (durchsichtig)」する。

それでは結局のところ現象学を営む主体、「傍観者」とは何者なのか。現象学的営為の「全面的 (vollseitig) 主体」は、この二つの真理の「弁証法的統一」として明らかにされる。即ちそれは、超越論的態度にとどまる「超越論的自我」でもなければ、自然的素朴性にとどまる「人間」でもなく、「世界の中に——非本来の世界化を通して——『現出する』超越論的主観性」(127) に他ならない。

本節では『第六省察』における二つの「世界化」の内実と相互の連関について検討したが、そ

<sup>8</sup> 還元を遂行しない素朴な人間は自己自身に関する超越論的な知を一度たりとも獲得しておらず、「忘却」という表現には問題があるだろう。フッサールは「超越論的—構成的過程に対して盲目 (blind) である」(128Rb.) という表現を用いている。

<sup>9</sup> 「『世界の子 (Weltkind)』には現出は透視されず、何ら現出として与えられていない」(127)。フィンクはここで明らかにハイデガーを念頭に置いて、「実存的批判」からフッサール現象学を擁護している。現象学が世界内の「人間」の営みであるということの真理性は否定できないとしても、それは決して真理の「最終法廷 (letzte Instanz)」ではない。「人間に訴える論証 (argumentatio ad hominem)」に過ぎず、「初めからのはずれである」(123)。



の中で「非本来的世界化」は、現象学の「本来的主体」としての「傍観者」と、「現出の主体」としての「人間」を媒介する極めて重要な現象として考察されている。『第六省察』の議論はここから更に、現象学的意味における「絶対者」に向けて展開される。しかし、既にこれまでの論述に関して、フッサールは幾つかの批判的な見解を示している。以下ではこの点について検討する。

### 第3節 フッサールの批判的見解

フィンの証言によれば、フッサールは『第六省察』に対して、「構成する自我と現象学を営む自我との対比があまりに強調されすぎている」(183)という評価を下した。従って、彼の批判は「方法論」全体を動機づける「超越論的存在対比」の思想そのものに向けられている。それならばフッサール自身は、現象学を営む「超越論的傍観者」をどのようなものとして考察したのだろうか。また、同じことであるが、傍観者の「現象学的営為」をいかなる能作として捉えたのだろうか。

フィンは「現象学的営為」が世界を構成する能作ではないという点に傍観者の「他種性」を見出したが、フッサールは「現象学的営為」を決して非構成的なものであるとは考えていない。それはまさに「現象学を構成する」能作として問われている(203)。そして「超越論的なものの不断の第二次的な自己世界化」もまた「新たな種類の構成に属している」(150Rb.)と言う。従って二種類の世界化をフィンのように、構成的な能動性と、非構成的な受動的随伴性という対立図式の統一として捉えてはいない。例えば、「構成する自我は自己の能動的な構成の能作によって世間化される」(119)というフィンの記述に対して、「これは憂慮すべき表現法である」と苦言を呈し、重ねて「それ以外にどのような構成があるのか」(119Rb.)と問う。つまりフッサールは「原理論」を継続することによって傍観者の「世間化」を解明し、ひいては『省察』において自ら提起した現象学の「自己批判」を果たそうと試みる。それでは傍観者の現象学的営為が「能動的」かつ「構成的」なものと解されるとき、その世間化はどのようなものとして解明されるのだろうか。

「差し当たり超越論的エゴとして主題化されたものは、すべての世界構成的機能に即してそれに属する一切のものを伴い、人間の心(Seele)に転化するが、現象学を営む諸機能はこのエゴと不可分の一つになっているので、その諸機能はおのずから(eo ipso)心の中に位置(Stelle)を持ち、従って、自然的態度の世界の中に位置を持つのである」(188)。

このように、傍観者の現象学的営為と、主題的エゴ、即ち世界を構成するエゴは「存在対比」としてではなく、むしろ「不可分の一つ」になったものとして考察される。「超越論的傍観者の能動性」(187)は、主題化された構成的エゴが内世界的な「心(Seele)」に転化する際、これと「不

可分」な仕方では「おのずから」世間化されると考えられている<sup>10</sup>。

そしてフッサールの批判が集中し、最も顕著に表れるのは、非本来的世界化の帰結としての「人間」が「現出」の概念によって論じられる箇所である。彼は「現出というのは不適切な表現である」(96Rb.)と明言し、「見かけの真理 (Scheinwahrheit)」(147) に対しても、「これには私は反対だ！」(147Rb.)と語気強く反論している。フッサールは「非本来的世界化」を「心理学化」や「局在化 (Lokalisierung)」、あるいは「投射 (Projizieren)」などと呼ぶが、そうした「意味付与的な能作」(213)の成果として世界内に位置付けられた「人間的な心」を「現出」と呼ぶことはない。彼はむしろ「局在化態 (Lokalisation)」という表現を用いる。こうした用語の変更は何を意味するのか。フッサールは次のように述べている。「空間時間的な局在化態は仮象 (Schein) ではなく、一つの意味を持っており、つまりすべての世界的局在化態、世界的に存在するものの局在化態を超越する (transzendieren) という意味を持っている」(147Rb.)のであると。「空間時間的な局在化態」、即ち世界の内に位置づけられた「心」は、「世界的に存在するものの局在化態」、端的に言えば内世界的存在者を「超越する」という意味を持つ<sup>11</sup>。つまり、「現象学者になった人間」は「局在化」を通して、自らを「世界における人間」として見出すが、それはかつての「素朴な人間性 (Menschentum)」を乗り越えた、『『新たな』人間』として見出される (214)。

現象学を営む主体はあくまでも、自らの超越論性を自覚した、より高次の「人間」であるということ、これが「人間」を「世界的『仮象』」とさえ呼ぶフインクの解釈に対する反論である<sup>12</sup>。しかし『第六省察』の議論は、このような「人間」を可能ならしめる「絶対者」に向けて展開されてゆく。

#### 第4節 フィンクの「絶対者」

『第六省察』の「序文案」の中で、フィンクはフッサールとの立場の違いを明確に表明している。フッサールは「哲学する主体の個体的概念を擁護」し、「超越論的主観と人間の相違をまだ个体化 (Individuation) の次元に置き移していない」(183)のに対して、彼自身は「あらゆる个体化にも先立って存する、絶対精神の生の深層 (Lebenstiefe)」(ebd.)に向けて「還元」を完遂するのである。つまり、先に見た現象学の「全面的主体」、即ち「世界の中に——非本来的世界化を通して——『現出する』超越論的自我」は、一切の「个体化」に先立つ「絶対者」として捉えられる。それでは現象学的意味における「絶対者」とはいかなるものであろうか。

<sup>10</sup> このような見方は、超越論的自我と心理学的自我の平行関係と相互転化の可能性をめぐる20年代の思索に基づいており、後に『危機』第59節、およびその関連草稿の中で「流入 (Einströmen)」の理論として論じられることになる。Vgl. Hus. XXIX, S. 77-83. 『第六省察』への注釈においても「世界の内に流入する (einströmend) 超越論的なもの」(143)という表現が見られる。

<sup>11</sup> この「超越する」という表現は、フィンクの次の記述とともに理解されねばならない。「還元の遂行は、人間が自己自身を乗り越えること (超越すること) を意味する」(132)。

<sup>12</sup> ブルジーナの解釈によれば、フッサールは「現象学的に具体的な術語」として「局在化」を用いるのに対して、フィンクは「存在論的に具体的な術語」として「現出」を用いている。Vgl. R. Bruzina, "The enworlding (Verweltlichung) of transcendental phenomenological reflexion: A study of Eugen Fink's '6th Cartesian Meditation'", *Husserl Studies* 3, 1986, S. 22f.



そもそも還元以前の自然的態度において、「絶対的」に存在するものは何かと言えば、それは個々の存在者を包括する「存在者の総体 (Universum)」、即ち「世界」であろう。「世界」は自立的な「普遍的存在連関」(155)として理解されている。還元の遂行によって、「世界」は構成的主観に対して「相対的」な意味を持った志向的存在として開示される。しかし、世界現象とその志向的構成の全体、即ち「構成の総体」(156)が、直ちに現象学的意味での「絶対者」を意味するわけではない。むしろ絶対者とは「超越論的構成と、現象学的営為という超越論的生起との統一」(157)に他ならない。つまりフインクの言う「絶対者」は、「存在者」のみから成る普遍的統一ではなく、「存在者一般と先存在者 (世間的な存在と『超越論的』存在)との包括的統一」(ebd.)、即ち「存在の『先存在的』生成 (構成)と存在 (世界)」(161)との統一を意味している。

そしてこれが「個体化」に先立つ次元に求められる以上、ここでは「相互主観性」の解釈が重要な論点をなしている。絶対者の一契機としての「世界」は、「第五省察」において主題的に考察されたように、単独の超越論的主観による構成的形成態ではない。それは「モナダ的相互主観性」による共同化された構成的諸能作の相関者である。従って「構成」というもう一方の契機は、まずもって「モナダ的相互主観性」として理解されねばならない。しかしながら、この「モナダ的相互主観性」という規定は、果たして構成する生の「究極的な深層」(160)を真に捉えたものであろうか。

「第五省察」においてフッサールは、「固有性領界 (Eigenheitssphäre)」(Hus. I, §44)への還元を通して、他者を私自身のモナダの「志向的変様 (Modifikation)」として証示し、「モナダ的共同体」がそれ自体、私自身のモナダにおいて「構成された層」であることを明らかにした。しかし「第五省察」は他我および相互主観性を、静態的な問題設定のもとで考察したことによって、出発点に据えられた「私自身のモナダ」に関して解釈の余地を残した。フッサール自身『省察』以後、反省を営む自我と反省された自我との相違を踏まえ、相互主観性の問題を発生的次元に置き移して考察する<sup>13</sup>。

現象学の主体を「個体化」以前の段階に求めるフインクの解釈も、そうした発生的分析の進展を顧慮したものである。しかし彼は、フッサール現象学とは馴染みの薄い「一者」の理念にその解決を求め、モナダの複数化を「絶対者」自身における「自己分節化 (Selbstartikulation)」(160)として解釈する。「(モナダ的相互主観性における個別的なモナダとして) 超越論的エゴが個体化されていること (Individuation) は、あらゆる個体化 (Individuierung) に先立って存する『単一の』超越論的生の自己客観化の一段階ではないか」(164)。ここにおいて、「第五省察」における「相互主観性」の問題系は、『第六省察』が結論部において提示する「絶対的学問」の理念の内に包摂される。現象学的営為は「絶対者の自己把握」(170)、あるいは「絶対者の自己自身における認識運動」(167)であり、現象学はまさに、このような意味での「絶対的学問」であることが結論づけられる。

<sup>13</sup> 1930年頃、既にフッサールは次のように記している。「いま超越論的現象学を営む (現実的なエゴ——モナダ——としての) 主観性と、端的な超越論的主観性とを区別しなければならない。後者は超越論的相互主観性として証示される。そしてそれは超越論的現象学を営む主観性を自己の内に包括する」(Hus. XV, 75)。

さて、フッサールもまた「相互主観性」の問題系を發生的に究明する中で、最終的には「原自我」あるいは「先自我」といった概念に到達し、これを、あらゆる複數化に先立つ唯一なる「エゴ」として捉える。このような思索の深まりを考慮するならば、『第六省察』との「対決」はフッサールにとって、大きな知的収穫をもたらしたことが推察される。だからと言って彼は、自らの現象学的思惟を弁証法的な「絶対者」の概念に向けて転回するわけではない。次節では、改めて両者の根本的な「哲学的相違」について検討したい。

## 第5節 フィンクとフッサールの哲学的相違

繰り返し述べてきたように、『第六省察』は傍観者の「現象学的営為」が「構成的営為」とは原理的に異なるという洞察を出発点とした。フィンクは後年、「方法論」に課せられた問いを次のような「アポリア」として表現する。即ち、「そこから究極的に『存在』が理解されるはずの地平はそれ自体、存在的であるのか、またそれはいかにしてであるか」(184)と<sup>14</sup>。彼は超越論的還元続き、「存在理念の主題的還元」を遂行し、この「アポリア」の解決を図る。これによって、「そこから究極的に『存在』が理解される」超越論的地平は「先存在」として規定され、「存在」概念の適用範囲は内世界的存在者に限定された。世界の構成的生成は「世界的実存の意味においては非存在的」であり、これを主題化する傍観者の現象学的営為は、この「先存在」的過程を「存在化」する働きとして捉えられる。そして「世間化」を媒介とした「存在」と「先存在」の弁証法的統一が論じられ、「個体化」に先立つ「絶対精神」の「生」へと議論が展開された。

それではフッサールの場合はどうだろうか。まずは「局在化」がどのようにして生起しているか、この点から再考したい。現象学を営む私は、世界構成の過程を主題化するが、この探求の中で再び「自然的世界」の方に態度を採り直したとき、私は世界の内に局在化された「人間的な心」を見出す。しかし問題は、この「局在化」の経過を現象学者としての私はありのままに把握することはできないという点にある。私が態度変更を通して目の当たりにするのは「世間化」の帰結としての「心」、「局在化態」であり、「局在化」の生き生きとした生起は、あくまでも「匿名的(anonym)」に経過する。

しかしここで、現象学を営むエゴが持つ反省の「反復能力」、即ち「私は再び反省できる」(204)という能力を議論の前提とするならば、その限りにおいて「匿名的」な諸能作と反省された「エゴ」との不可分性が主張され得る。そこから、現象学の主題としての「私の具体的エゴ」は、「原理的に匿名的に機能する現象学を営む作用自我(Aktich)を伴ってのみ主題であり得る」(205)という解釈が成り立つ。その反面、「開かれた無限の反復(Iteration)の意識」(204)がいかにして成り立つかという問題は、当面「度外視」されたままに留まらざるを得ない。フッサールは、この点を自覚した上で、「私の具体的エゴ」の内に、現象学を営むエゴと反省されたエゴとの「反復的な区別」(204)が見出されることは認めながら、これを「超越論的存在対比」として捉える

<sup>14</sup> これは1945年、『第六省察』を教授資格論文として提出する際に付けられた「前書き」からの引用である。「アポリア」はさらに「存在者の時間化の存在は規定され得るか、またそれはいかにしてか」(184)。この問題こそまさに、最晩年のフッサールが探求した問題であった。

解釈は誇張として斥けたのである。

さて、フインクの「絶対者」は「存在の『先存在的』生成（構成）と存在（世界）」との包括的統一を意味していたが、これに対してフッサールの「具体的エゴ」の概念は、「主題的な幅と匿名的な（この意味において潜伏的な）深さの構造」（204）を持つと考えられている。「主題的な幅」とは即ち、「直進的現象学（Gerade Phänomenologie）」（フインクの区分に従えば「原理論」）において主題化される「相関関係の構成的無限性」を意味している。「匿名的」に経過する現象学的営為は「主題的な幅」に対して「深さ」として、即ち「世界現象とは別種の先所与性」（ebd.）として、「具体的エゴ」の内に共に含まれている。しかもこの「匿名性（Anonymität）」は先述の通り、「開かれた無限の反復の意識」として、世界の無限性とは異なる意味において「独自の無限の地平」（ebd.）を伴う。従って「具体的エゴ」は、この「二重の観点」において「無限の理念」であると考えられている。

さらに、フッサールもまた、この「具体的エゴ」を「個体化」に先立つ次元において捉えている。「このエゴは、いかなる有意味な複数化（Vervielfältigung）も許容しない、絶対的意味における唯一の（einzig）エゴであり、より明確に表現すれば、＜こうした複数化を＞無意味として排除するものである」（194）<sup>15</sup>。「具体的エゴ」はその名称に反して、複数の人間を前提とした個人としての「私」を意味するものではない。従って、フインクが「現象学の現象学」を遂行するに当たって提示した、「どのような個体化にも先立つ『単一の』超越論的生」という思想は、フッサールの「具体的エゴ」の概念においても見出される。解釈の分かれ目は、現象学的営為を「絶対者の自己自身における認識運動」と見るか、それとも「反省の反復」を通してのみ接近可能な、しかし決して完結することのない「無限の理念」の探求として捉えるか、この点に存するだろう。

## 結語

フインクは戦後、フッサールに対する批判的態度をより鮮明にし、反形而上学の立場を採るはずの「志向的分析」がそれ自身のうちに「隠された思弁的要素」を種々、含んでいることを指摘した。フッサールの「構成」概念が「意味形成（Sinnbildung）と創造（Creation）」の間で「揺れ動いている」<sup>16</sup>という批判は、現象学的営為の「生産的」性格を際立たせ、これを「存在化」として論じた『第六省察』においても既に十分に表れている。また、「志向的分析」の内に「隠された思弁的要素」を明確化し、これを放逐するのではなく、むしろ積極的に「思弁的思惟」へと道を拓こうとする彼の意図も、「原理論」と「方法論」の対立区分から「世間化」現象の解明を通して「絶対者」に至る議論の中に、かなりの程度、読み取ることができる。

一連の「方法論」的省察は『省察』の問題設定を踏まえながらも、フインク独自の問題意識に基づき、「絶対精神の非存在的（meontisch）哲学」（183）を「予見」しつつ遂行された。あらゆる「個

<sup>15</sup> フインクが「方法論」において「先存在」の概念を導入したのに対して、フッサールはこの唯一のエゴの「存在」を「超存在（Übersein）」（194）と呼ぶ。

<sup>16</sup> E. Fink, “Die intentionale Analyse und das Problem des spekulativen Denkens“, in *Nähe und Distanz: Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*, hrsg. von Franz A. Schwarz, Freiburg/ München: Karl Alber, 2004, S. 152.

体化」に先立つ究極的な「生」の概念に向けて還元を深化することによって、彼はフッサールの「志向的分析」、「原理論」的思惟の乗り越えを目指した。しかし、フッサールが「具体的エゴ」を「複数化」に先立つ「唯一」のエゴとして捉えたことを加味すれば、「個体化」をめぐるフィンの批判は、その後のフッサールの思索に反映されたと見る事ができよう。

現象学的営為が最終的に「絶対者の自己把握」として規定されるとき、「絶対者」は現象学の「主題」であるとともに「主体」でもある。フッサールの「具体的エゴ」は「主題的な幅」と「匿名性の深さ」という構造を持っていたが、『第六省察』の精読の際、差し当たりは不問にされた前提、即ち「私は再び反省できる」という意識の成立を遡及的に究明する中で、彼は「絶対者」に言及する。即ち、「絶対者とは、絶対的時間化に他ならない」(Hus. XV, S. 670)。反省の反復可能性から出発し、それを支える究極の根拠として見出されるこの「絶対者」は、反省によってはそれ以上遡り問うことのできないもの、即ち「背後遡行不可能なもの」を指し示す。従ってそれは、フィンの言う意味での「絶対者」とは全く異なるものである。

思弁的な「絶対者」に関しては、フッサールはほぼ「沈黙」<sup>17</sup>を守っている。しかし、個々の人間の生を越えた普遍的な「生」を、晩年のフッサールは「世代性 (Generativität)」の観点から考察し、人間のみならず動物や植物を含む「世代の連鎖 (Generationskette)」に関心を向けている。「世代発生的連関」は事実上、個々の「生」が他者から生まれ、他者を生みつつ「死」を向かえることによって成立している。そして「世代の連鎖」はそれ自体として見れば、「個々のモノダの可死性のもとでのモノダ全体の『不可死性』」(Hus. XV, 195)を意味する。しかし、こうした普遍的な「生」の連関もまた、やはり「具体的エゴ」の内に含まれる。それでは「個人」としての私が「死」を向かえるとき、「唯一」なる「エゴ」の「存在」はどうなってしまうのか。「具体的エゴ」は個人としての「私」の「心」を指すものではないが、「世間化」理論が明らかにしたように、この「エゴ」は世界の中に「局在化」され「私」の「心」へと転化する。この人間としての「私」の「死」は、「唯一」の「エゴ」にどのような影響を及ぼすのだろうか。しかし、フッサールが「唯一なるエゴ」を「無限の理念」として捉えるとき、彼は「互いと共に、また互いに対立し合う研究者たちの開かれた世代の連鎖」(Hus. VI, 367)の中で、無限に探求されるべき課題として見なしていることは疑いをいれない。現象学の主題としての「具体的エゴ」と「世代性」概念の関係、とりわけ「誕生と死」の現象をめぐる考察は今後の課題としたい<sup>18</sup>。

(まえだなおや 種智院大学非常勤講師)

<sup>17</sup> Bruzina, op. cit., S. 26.

<sup>18</sup> この課題は、本稿では取り扱うことのできなかった『第六省察』のもう一つの論点、即ち超越論的生の「始まり」と「終わり」を問う「構築的現象学 (Konstruktive Phänomenologie)」の理念と密接に関連している。

## Die Mundanisierung des Transzendentalen

Naoya MAEDA

Die menschliche Subjektivität ist das Subjektsein für die Welt, aber zugleich Objektsein in der Welt. Die Phänomenologie Husserls versuchte diese Paradoxie aufzulösen durch die Auslegung, daß das Menschsein in der Welt nicht anderes als die Selbstobjektivierung des transzendentalen Ego sei. Aber „der phänomenologisierende Zuschauer“, der das eigentliche Subjekt der transzendentalen Reflexion ist, blieb dann als „unbegriffener Rest“.

In seiner „VI. Cartesianische(n) Meditation“, bezeichnete Eugen Fink diesen phänomenologisierenden Zuschauer als Thema der transzendentalen Methodenlehre und beschäftigte sich mit der Frage nach der „Mundanisierung“ des Transzendentalen. Er hat das „Phänomenologisieren“ des Zuschauers als die „Ontifizierung“ des transzendentalen „vorseinenden“ Lebensvorgangs betrachtet. Er behauptet, daß der phänomenologisierende Zuschauer passiv der „eigentlichen oder primären Verweltlichung“ des transzendental konstituierenden Ich teilhaftig wird. Das heißt, die „uneigentliche oder sekundäre Verweltlichung“ des Zuschauers geschieht durch „das passive Mitgenommenwerden“ der Selbstobjektivierung des konstitutiven Ich. Das vollseitige Subjekt der Phänomenologie wird folglich als die in der Welt „erscheinende“ transendentale Subjektivität angesehen.

Dagegen hat Husserl das Phänomenologisieren für die „Phänomenologie konstituierende Leistung“ gehalten und ferner die uneigentliche Verweltlichung für eine neuartige Konstitution. Deshalb hat er das Wort „Erscheinung“, das in der VI. Meditation wiederholt gebraucht wird, durch den Ausdruck „Lokalisation“ des transzendentalen Ich ersetzt. Das heißt, er erfaßt die raumzeitliche Lokalisierung des transzendentalen Ich als die sinngebende Leistung.

Im Gegensatz zum Husserlschen Denken, das den individuellen Begriff des phänomenologisierenden Subjekts in Schutz nahm, deutet Fink die Reduktion auf das vor aller Individuation liegende Leben des Absoluten an, indem er den Begriff des Absoluten als die umgriffliche Einheit von „vor-seiendem“ Werden des Seins (Konstitution) und dem Sein (Welt) bestimmt.

Die philosophische Divergenz zwischen Husserl und Fink liegt im Folgenden. Husserl hält die offen unendliche Iteration der Reflexion und die Tatsache für wichtig, daß die phänomenologisierenden Funktionen mit dem thematisch ausgelegten Ich untrennbar eins sind. Demgegenüber richtet Fink seine Aufmerksamkeit auf den transzendentalen Seinsgegensatz zwischen dem phänomenologisierenden Zuschauer und dem transzendental konstituierenden Ich.

「キーワード」

世間化、超越論的方法論、現象学の現象学、傍観者、絶対者